



## **“MENTIRE È MORALMENTE SBAGLIATO” È UNA TAUTOLOGIA? UNA RISPOSTA A MARGOLIS**

*Neri Marsili*

**ABSTRACT.** All'interno del dibattito sulla definizione filosofica della menzogna, alcuni autori hanno sostenuto che mentire è sempre sbagliato. Margolis, in particolare, ha espresso la tesi radicale secondo cui “mentire è moralmente sbagliato” è una tautologia. Nella prima parte dell'articolo introduco la tesi di Margolis, e ne difendo la plausibilità contro le semplificazioni che ha subito all'interno del dibattito filosofico, mostrando che l'applicazione condizionale del predicato “sbagliato” consente di trattare in modo adeguato alcune menzogne intuitivamente giustificabili. Nella seconda parte argomenterò che, nonostante questo stratagemma, non è possibile difendere la tesi che “mentire è moralmente sbagliato” sia una tautologia, perché bisognerebbe assumere che “mentire è moralmente sbagliato” sia una condizione necessaria fra quelle che definiscono il concetto stesso di menzogna. Questo non è desiderabile perché, come dimostro nella parte finale del mio articolo, ogni definizione di menzogna che incorpori requisiti morali nelle sue condizioni necessarie è destinata a contraddire le intuizioni del senso comune su che cos'è una menzogna. La conclusione è che la tesi che “mentire è moralmente sbagliato” è una tautologia non può essere difesa, se non al prezzo, troppo alto, di ridefinire in modo controintuitivo il significato del termine “menzogna”.

**KEYWORDS.** Etica della menzogna, Definizione della menzogna, Analisi concettuale, Margolis.

*Se noi con onesta e pietosa menzogna volessimo  
aiutare un misero cittadino, non si converrebbe  
a uomo mortale contrastare né argomentare  
contro alla nostra bugia.*

Brunetto Latini, *Il tesoretto*, 3-39.

*La verità [...] è il dovere morale che un individuo  
ha verso chiunque altro [...]. [Con la bugia] io in  
generale trasgredisco a un dovere riguardo a un  
punto essenziale. Cioè, per quanto dipende da  
me io sono causa del fatto che alle dichiarazioni  
non si dia più credito in generale, per la qual  
cosa tutti i diritti basati su contratti sono  
destituiti di fondamento e perdono la loro forza;  
e questo è un torto commesso ai danni di tutta l'umanità.*

Immanuel Kant, *Su un presunto diritto di  
mentire per amore degli esseri umani*, 8-246

## 1

La riflessione filosofica sulla menzogna, fin dai suoi esordi, ha sempre rivolto una particolare attenzione ai complessi e intricati rapporti che la menzogna intesse con l'etica e con il diritto. Dal *Discorso vero* di Celso al *De Mendacio* di Agostino, passando per i *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* di Grozio e il pamphlet kantiano *Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani*, fino al recente *Lying* di Bok, il dibattito filosofico sulla menzogna ha sempre avuto come punto di riferimento una importante domanda: mentire è moralmente sbagliato? Alcuni autori hanno argomentato a favore di questa tesi, altri contro; altri, addirittura, hanno sostenuto che senza la menzogna «sarebbe la fine di ogni relazione privata, pubblica e professionale e, minata alla base nelle sue strutture portanti, la società crollerebbe su se stessa»<sup>1</sup> (Broder, 1985, p.33). In questo articolo mi concentrerò sulla tesi contenuta in un breve articolo di Joseph Margolis (Margolis, 1963), dal titolo “Lying is Wrong’ and ‘Lying is not Always Wrong”.

Sono diversi i filosofi ad avere sostenuto che mentire è *sempre* moralmente sbagliato, nonostante questa idea non rispecchi le intuizioni del senso comune. In effetti, spesso siamo disposti a giustificare le menzogne: si pensi alle cosiddette bugie<sup>2</sup> a fin di bene, o “menzogne pie”. Il dibattito filosofico sulla menzogna è ricco di esempi di questo tipo, che sollevano la questione morale sull'assoluta repressibilità del mentire.

Si consideri l'esempio noto di un bambino, figlio di un alcolista disoccupato, che viene interrogato dal maestro in merito al mestiere del padre. Il bambino s'inventa una serie di menzogne per evitare di ammettere la scomoda verità davanti alla classe; quando il maestro

<sup>1</sup>Tutte le traduzioni presenti nel testo sono a cura dell'autore.

<sup>2</sup>Nel corso di questo articolo, tratterò “bugia” e “menzogna” come sinonimi, stipulando per ipotesi che vogliano dire *esattamente* la stessa cosa. Ciò non influisce in alcun modo sulla trattazione di Margolis e in generale della letteratura anglosassone a cui faccio riferimento, dove si discute della menzogna usando solo il termine “lie” e derivati come “lying”.

scopre la bugia, punisce severamente il bambino. Chi volesse sostenere che mentire è *sempre* moralmente sbagliato, sarebbe costretto a dedurre che il maestro si è comportato nel modo corretto, e che il bambino ha commesso un'azione sbagliata. Tuttavia, è piuttosto naturale avanzare il giudizio contrario: il maestro è stato troppo severo, e la bugia del bambino era moralmente accettabile, o almeno giustificata. Casi analoghi o ancora più evidenti si danno in relazione alle bugie dette per salvare una vita, o a quelle "pie" per confortare i moribondi, o per calmare persone fuori di senno, o ancora quelle "bianche" che non nuocciono ad alcuno, e via dicendo. In generale, sostenere la tesi radicale che mentire è sempre moralmente sbagliato sembra piuttosto difficile, e in aperta contraddizione con le intuizioni del senso comune.

Margolis si schiera proprio nella cerchia di quei filosofi che non si limitano a ritenere che mentire, in generale, è moralmente sbagliato, ma che argomentano in maniera molto più perentoria che mentire è *sempre* moralmente sbagliato. Secondo questi filosofi, "menzogna" è un «termine etico» (Williams, 2002, p.140), ed è parte del significato della menzogna che mentire sia moralmente sbagliato. Così, l'asserzione «mentire è (moralmente) sbagliato» è un giudizio analitico, piuttosto che sintetico. La menzogna violerebbe il diritto dell'interlocutore di sapere la verità, o un principio morale che a seconda delle formulazioni può avere la forma della massima di qualità di Grice: «Non dire ciò che credi sia falso» (Grice, 1989), o della più radicale massima di formulazione kantiana: «Non devi mentire, qualunque siano le circostanze» (Kant, 1971, p.254). Violando questa norma, il bugiardo arreca un danno all'interlocutore, entrando in conflitto «con il diritto esistente e permanente di colui al quale sono diretti parole o segni» (Grozio, 1621/1925, pp.613-614). La posizione di Margolis, all'interno di questo dibattito, si attesta fra le più radicali: nel suo articolo (Margolis, 1963, pp.414-418) ha sostenuto che l'asserzione:

(MMS) Mentire è moralmente sbagliato.

è una tautologia. La tesi di Margolis non è particolarmente originale; si colloca, al contrario, all'interno di un filone di pensiero che attraversa tutta la storia della filosofia; è la posizione di quei filosofi che potremmo chiamare i "detrattori radicali della menzogna". Se l'articolo di Margolis merita un'attenzione particolare, è perché la (MMS) è difesa nell'ambito dell'analisi del linguaggio: si cerca di dimostrare che mentire è sbagliato per mezzo dell'analisi del significato del termine "menzogna". In particolare, Margolis dà al suo argomento la forma:

(MMST) "Mentire è moralmente sbagliato" è una tautologia.

Con la (MMST), il cardine della discussione sulla liceità del mentire si sposta dall'ambito dell'etica a quello dell'analisi del linguaggio. Dimostrare che mentire è moralmente sbagliato è questione di dimostrare che la repressibilità del mentire è incorporata nello stesso concetto di menzogna; in altre parole, bisogna dimostrare che "mentire è moralmente sbagliato" è un giudizio analitico, una tautologia appunto.

La (MMST) è una tesi che è presupposta dalle argomentazioni di molti dei "detrattori radicali della menzogna", come Agostino o Kant; l'articolo di Margolis ha il pregio di rendere esplicita questa assunzione, spesso sottaciuta, e di presentare un'argomentazione sistematica e coerente per difenderla. Discutere la tesi di Margolis, quindi, è l'occasione per prendere in analisi e valutare in generale la posizione di tutti quei filosofi che difendono la tesi che mentire è sempre moralmente sbagliato, e di portarne alla luce i presupposti logici, e con essi i punti di forza e debolezza, i vantaggi e le contraddizioni.

La (MMST) è una tesi apparentemente non conciliabile con le intuizioni del senso comune. Se si considera l'esempio del bambino col padre alcolista, o gli altri casi di menzogne giustificabili presentati nell'*incipit*, ciò appare piuttosto evidente. In questo articolo vorrei *in primis* introdurre e tentare di difendere la (MMST), e in un secondo momento (sezioni 2 e 3) valutarne i punti deboli e discuterne le difficoltà.

In principio, bisogna rilevare che la posizione dei detrattori radicali della menzogna rappresenta, ad oggi, una corrente marginale della riflessione filosofica. Con ciò non va inteso che le posizioni permissive e liberali siano quelle più accreditate. Più semplicemente, gli autori che sostengono che la maggior parte delle menzogne siano moralmente sbagliate non hanno ritenuto necessario abbracciare la tesi radicale che la condanna morale della menzogna vada incorporata nel significato stesso del termine. Al contrario, molti autori (come Bok (1978a), Bok (1978b), Kupfer (1982) e Wiles (1988), cfr. anche Isenberg (1964)) argomentano che la menzogna è da condannarsi a livello morale, ma che non è necessario che un'azione sia moralmente sbagliata perché sia possibile chiamarla menzogna. In generale, e coerentemente alle intuizioni comuni, all'interno del dibattito filosofico è riconosciuta come valida la posizione di Kemp & Sullivan, i quali ritengono che (MMS) «è un giudizio sintetico e non analitico» (Kemp e Sullivan, 1993, p.53).

Perché allora vi sono detrattori radicali della menzogna che, come Margolis, difendono l'ipotesi opposta? Proverò adesso a ricostruire l'argomento di quest'ultimo, cercando di mettere in luce i fondamenti teorici della sua tesi, le preoccupazioni etiche che ne hanno costituito lo stimolo, e dissipare i dubbi del lettore in merito alle possibili conseguenze controintuitive a cui potrebbe condurre una tesi di questo tipo.

Una volta che si sia riscontrato che, a livello di senso comune, non sempre mentire è moralmente sbagliato, si può pensare che non vi sia motivo di difendere, in luogo della (MMS), la più radicale (MMST). Sostenere che (MMS) è una tautologia significa sostenere che necessariamente ogni menzogna è moralmente sbagliata, e che in nessun caso si può dare una menzogna che non sia tale; in altre parole, significa assumere che il concetto di menzogna "incorpora" la proprietà di essere moralmente repressibile. A livello di senso comune, questa tesi può apparire eccessiva, e in contrasto con le più naturali intuizioni di carattere morale.

Di fronte ad osservazioni di questo genere, il detrattore radicale della menzogna potrebbe voler rettificare la sua posizione, e avanzare i suoi argomenti. Chi sostiene la (MMST) vuole rendere esplicito un dato evidente, e niente affatto controintuitivo: che ogni menzogna presuppone la violazione di una norma etica, e in particolare la norma che vieta di mentire (o intima di dire la verità). Per porre l'accento su questo aspetto, si potrebbe riscrivere la (MMST) nel modo seguente:

(MVNT) "Mentire è violare la norma di non mentire" (o "mentire è violare la norma di essere sinceri") è una tautologia.

La (MVNT) sembra a tutti gli effetti incontestabile. Posto che violare la norma di non mentire sia sempre moralmente sbagliato (e questo è ciò che il difensore della (MMST) deve dimostrare), dalla (MVNT) è possibile ricavare la (MMST), che in effetti mette in luce la seguente relazione (putativamente) necessaria: chi mente sta per definizione violando la norma di non mentire, e chi viola la norma di non mentire sta facendo qualcosa di sbagliato.

La (MMST) non esclude che possano sussistere delle attenuanti all'atto di mentire: così, nel caso di una menzogna detta per salvare una vita, l'attenuante è evidentemente che il bugiardo ha, con la sua bugia, salvato una vita. Nel violare la norma di essere sincero, chi mente per salvare una vita persegue un fine superiore, commettendo sì un atto sbagliato, ma

che si può giustificare in funzione delle attenuanti contestuali. La (MMST) sarebbe quindi perfettamente in grado di rendere conto della giustificabilità di alcune menzogne – ma allo stesso permetterebbe di rilevare che, se parliamo di “giustificazioni”, è perché ogni volta che mentiamo commettiamo una violazione, e nello specifico rispetto alla norma di non mentire.

Mi concentrerò, una volta introdotte le motivazioni adducibili a favore della (MMST), su quelle motivazioni che, nello specifico, sono state portate avanti da Margolis. Secondo Margolis, (MMS) è una tautologia, e così gran parte dei principi etici che sono familiari a tutti noi. Sebbene Margolis sia incline a ritenere che molti principi etici siano tautologici e abbiano una forma analoga alla (MMST), l'autore specifica a più riprese che dalla (MMST) non deriva che ogni principio etico sia una tautologia. Infatti esistono parecchi principi non tautologici, come «Bisogna contribuire alla felicità degli altri» (Margolis 1963, p.416). Margolis inoltre riconosce che, in determinate circostanze, una menzogna può essere giustificata, ad esempio quando viene formulata per salvare una vita (1963, p. 417). Ovviamente, in questi casi «il verdetto morale non è diretto meramente all'atto di mentire o di non mentire, ma piuttosto al fatto che l'azione è moralmente giusta o sbagliata» (ibid). Ma se (MMS) è una *tautologia*, come è possibile che l'azione di chi ha mentito sia moralmente giustificabile, o moralmente non sbagliata?

La risposta a questo interrogativo rappresenta il tratto più originale del contributo di Margolis alla discussione etica sulla menzogna. Il motivo per cui è coerente con la (MMST) che l'azione di mentire sia giustificabile o moralmente non sbagliata è che il predicato “sbagliato” può essere applicato in maniera condizionale, ovvero è sensibile alle circostanze in cui la menzogna è proferita. Margolis chiarisce nei termini seguenti il modo in cui il predicato “sbagliato” può essere applicato in maniera condizionale:

Un'azione considerata come un genuino caso di menzogna potrebbe comunque avere delle caratteristiche che la redimono a livello morale, tali che nonostante sia sbagliata in quanto rappresenta un'occorrenza di menzogna, comunque non potrebbe essere definita “semplicemente” o “completamente” o “realmente” sbagliata. In una parola, trattiamo la tautologia in maniera condizionale; ovvero, non permettiamo al predicato morale di applicarsi a qualunque cosa solamente sulla base della forza di categorie morali primarie come mentire, non rispettare un contratto, barare, uccidere, infrangere le promesse. (Margolis, 1963, p.415)

Sulla base di questo argomento, anche sostenendo che la menzogna è per definizione moralmente sbagliata, è possibile affermare che un “atto di menzogna”<sup>3</sup> può essere giustificabile: la domanda canonica riguardo alla moralità dei singoli “atti di menzogna” resta perciò aperta. Ma qualunque giustificazione si trovi per un atto di menzogna, tale giustificazione si applica non alla menzogna in quanto tale, ma all'azione portata avanti col mentire; differenza, questa, resa possibile dall'uso condizionale del predicato sbagliato: «dire che “mentire non è sempre sbagliato”, da questo punto di vista, è ammettere il principio tautologico ma porre l'accento sull'uso condizionale del predicato “sbagliato”» (Margolis, 1963, p.415). Lasciare aperta questa possibilità è cruciale, perché altrimenti bisognerebbe abbracciare la tesi, decisamente discutibile, secondo cui anche le menzogne che alla nostra intuizione appaiono moralmente giustificabili (come le menzogne per salvare la vita di qualcuno) sono sbagliate – e Margolis non sembra affatto propendere per questa opzione.

<sup>3</sup>Uso qui l'espressione “atto di menzogna” per sottolineare che si fa riferimento all'azione di chi ha mentito, presa insieme alle circostanze attenuanti, e non all'atto di mentire considerato in se stesso (senza le circostanze attenuanti) che, anche nei casi in cui l'azione è giustificabile, è moralmente sbagliato.

Se l'argomento regge, è compatibile con la (MMST) che alcuni "atti di menzogna" siano moralmente giustificabili. Ma quand'è che un atto di menzogna è moralmente giustificabile? In breve, quando il rispetto della (MMS) ci conduce ad entrare in conflitto con principi che non hanno applicazione condizionale, come il principio:

(PBM) Bisogna preferire il bene maggiore al bene minore.

O il principio

(PMM) Bisogna preferire il male minore al male maggiore.

Così, ad esempio, se "salvare una vita" è sempre l'opzione da scegliere per rispettare la (PBM), e parimenti per rispettare la (PMM), allora è possibile giustificare una menzogna se consente di salvare una vita, dal che si può derivare il principio intermedio:

(MMS\*) Mentire è moralmente sbagliato, eccetto che per salvare una vita.

Il principio è un esempio di applicazione condizionale del predicato "sbagliato": l'eccezione "eccetto che per salvare una vita" si applica al predicato "sbagliato", e non all'asserzione "mentire è moralmente sbagliato" presa nel suo complesso, che è appunto una tautologia. Si noti che (MMS\*), a differenza di (MMS), non è affatto una tautologia, e «non solo richiederà una giustificazione (che "mentire è moralmente sbagliato" non richiederà), ma sarà anche aperta ad eccezioni» (Margolis, 1963, p.415). Così, è perfettamente possibile asserire «Salvare una vita mentendo non è sempre moralmente giusto», ovvero contraddire (MMS\*) e mitigarne le portate deduttive. Ne deriva che principi come di (MMS\*) non sono «di alcuna utilità teoretica» (Margolis, 1963, p.415).

## 2

Nella parte introduttiva dell'articolo, mi sono limitato ad esporre la tesi di Margolis sulla (MMS), mostrandone le ragioni a favore e i tratti originali; nella parte successiva dell'articolo, mi concentrerò sulle difficoltà a cui va incontro una simile posizione teorica. Nel farlo, tenterò non solo di dimostrare che la (MMST) è difficile da difendere, ma anche di mostrare che, in generale, qualunque definizione che incorpora requisiti morali come condizioni necessarie è destinata a incontrare gravi difficoltà, o in altre parole che la (MMST) non è compatibile con una buona definizione della menzogna.

Secondo l'argomento di Margolis, la proprietà di essere sbagliato fa parte del concetto di menzogna: anche se in taluni casi è possibile giustificare una menzogna, ciò dipende solo dall'applicazione condizionale del predicato "sbagliato". Per valutare la validità di (MMST) è perciò necessario verificare se il concetto di menzogna incorpori effettivamente quello di reprobabilità morale. Detto in altri termini, se la (MMST) è valida, allora la definizione di menzogna dovrà presentare, fra le condizioni necessarie perché un proferimento insincero sia un'occorrenza di menzogna, la condizione che tale proferimento insincero sia moralmente sbagliato.

Con ottima probabilità, Margolis è al corrente che l'*experimentum crucis* a cui deve inevitabilmente sottoporsi la (MMST) per dimostrare la propria validità è la disamina del concetto di menzogna a cui fa riferimento. Non credo che sia senza malizia, dunque, che nel suo articolo esclude categoricamente che sia possibile esplorare le condizioni necessarie e sufficienti che definiscono il concetto di menzogna:

Se si richiedesse una chiara enunciazione delle condizioni necessarie e sufficienti della menzogna, probabilmente si finirebbe per restare delusi. Apparentemente non siamo in grado di definire in anticipo né le condizioni necessarie né quelle sufficienti per la menzogna. Infatti, sembrerebbe piuttosto che la individuiamo grazie alle analogie fra un caso e l'altro, piuttosto che in base a un qualsiasi criterio formulabile a priori (Margolis, 1963, p.416).

La prima conseguenza di questa constatazione, per Margolis, è che la menzogna è una sorta di insieme aperto, di cui noi individuiamo i nuovi elementi a partire da «*clusters* di casi familiari» (Margolis, 1963, p.416). La menzogna è dunque un concetto aperto, a cui nella (MMST) si somma un'ulteriore dimensione di apertura, quella determinata delle applicazioni condizionali del predicato "sbagliato". Di qui arriviamo alla seconda conseguenza, ovvero che avremo problemi ogni volta che tenteremo di utilizzare il concetto aperto di menzogna all'interno di sillogismi pratici, ovvero all'interno di deduzioni logiche che si servono del concetto di "sbagliato" (che a sua volta, se applicato in maniera condizionale, è aperto). Per risolvere questa difficoltà, Margolis suggerisce che sarà opportuno, in taluni casi, «nascondere le caratteristiche logiche "informali" [...] se vogliamo che un concetto aperto come quello di menzogna possa servire da premessa maggiore in un sillogismo pratico» (Margolis, 1963, p.416).

La menzogna, dunque, per Margolis, è un concetto *à la* Wittgenstein, definito da somiglianze di famiglia piuttosto che da condizioni necessarie e sufficienti; o almeno, nel testo sono presenti sufficienti indizi per trarre questa conclusione, anche se l'autore non fa alcun riferimento esplicito alla nozione wittgensteiniana (cfr. Wittgenstein, 1952/1967). L'idea che la menzogna non sia definibile nei termini di condizioni necessarie e sufficienti, d'altronde, è stata difesa da diversi autori (Coleman e Kay. (1981), Bloomquist (2010), Hardin (2010)), e gode di una certa plausibilità. Ma rifiutare a priori di discutere il concetto di menzogna è una scelta difficile da giustificare per chi voglia sostenere una tesi come la (MMST), perché la (MMST) implicita che ogni occorrenza di menzogna è moralmente sbagliata, e che quindi esiste almeno una condizione necessaria che definisce il concetto di menzogna, e tale condizione è l'essere moralmente sbagliata.

Si potrebbe replicare, in difesa di Margolis, che affermare che la menzogna è un concetto aperto non elimina la possibilità di stabilire delle condizioni necessarie che escludono taluni, ma non tutti, i casi che non costituiscono occorrenze di menzogna. Inoltre, se si ammettesse la possibilità di delineare alcune condizioni necessarie, si potrebbe ciò nonostante mantenere che è impossibile fornire delle condizioni sufficienti che individuino solo le occorrenze di menzogna – e quindi che è impossibile fornire una definizione "chiusa" del concetto di menzogna. È una posizione che sembra desiderabile, se non altro perché, a voler rifiutare *a priori* la possibilità di fornire condizioni necessarie, la tesi di Margolis incorrerebbe in almeno tre problemi piuttosto consistenti. In primo luogo, sarebbe impossibile giustificare la (MMST) perché, come ho già sottolineato, la (MMST) presuppone che una condizione necessaria per la menzogna sia avere la proprietà di essere moralmente sbagliata. In secondo luogo, senza una definizione almeno "grezza" di menzogna, la (MMST) rischia di essere un'asserzione vuota, o eccessivamente vaga, e la sua utilità sarebbe piuttosto limitata. A che pro un criterio perentorio come (MMST), se poi è possibile interpretare "alla buona" il termine menzogna, dando luogo a diverse versioni della (MMST)? Per un criterio radicale come (MMST) è desiderabile stabilire con precisione almeno cosa *non* è una menzogna, pena il rischio di subire interpretazioni non coerenti con il principio stesso. Ed è qui che entra in gioco il terzo problema.

Rifiutando di stipulare delle condizioni necessarie, Margolis nega la possibilità di disporre di un criterio per distinguere cos'è una bugia da cosa non lo è, e perciò chi ha opinioni bizzarre sulla bugia potrà benissimo dedurre dalla (MMST) delle altrettanto bizzarre condanne morali, il tutto in maniera assolutamente coerente a quanto argomentato da Margolis. Secondo un autore come Smith, ad esempio, «le protesi mammarie, i parrucchini, le finte malattie, i falsi orgasmi e i sorrisi ostentati sono solo alcuni dei numerosi esempi di menzogna» (Smith, 2004, p.14). Sono menzogne i vestiti che «trasformano il corpo manipolando l'attenzione di chi ci guarda» (Smith, 2004, p.16), le simulazioni permesse dal make-up e i tagli di capelli che ci fanno apparire più giovani e attraenti, e possiamo definire bugie persino i «deodoranti che applichiamo per nascondere i nostri odori» (Smith, 2004, p.17).

Se non si ha a disposizione una definizione di menzogna, diventa difficile replicare a Smith che quelle da lui elencate non sono menzogne. Smith, indubbiamente, ha individuato queste menzogne «grazie alle analogie fra un caso e l'altro», facendo riferimento a «clusters di casi familiari», e quindi in maniera perfettamente consistente al metodo indicato da Margolis; tuttavia, se si dovesse accordargli ragione e al contempo sostenere la (MMST), saremmo costretti a sottoscrivere dei giudizi come «usare il deodorante è moralmente sbagliato», oppure «coprirsi la calvizie con il riporto è moralmente sbagliato». Le opzioni, a questo punto, non sono che tre: dimostrare di caso in caso che queste non sono menzogne, ricorrere all'applicazione condizionale del predicato «sbagliato», oppure fornire almeno delle condizioni necessarie per il concetto di menzogna. La terza opzione sembra la più desiderabile, se non altro perché, oltre a eliminare i problemi che derivano da concezioni della menzogna come quella di Smith, permette di riempire di contenuto la (MMST), e di darle un significato definito.

### 3

Un passo che muove nella direzione di una definizione di menzogna nei termini di condizioni necessarie si può rinvenire nello stesso articolo di Margolis. Sebbene rifiuti di definire la menzogna nei termini di condizioni necessarie e sufficienti, Margolis infatti ammette, anche se in maniera del tutto cursoria, che per mettere in luce il carattere tautologico della (MMS) si potrebbe formulare la seguente definizione:

(MMST\*) «Mentire è moralmente sbagliato» significa «dire qualcosa che si crede falso in un modo moralmente repressibile è moralmente repressibile».

Così riformulata, la (MMST) si riempie di significato, e finalmente viene messa in luce la struttura del concetto di menzogna sulla quale si basa la tautologia. La (MMST\*) infatti contiene la seguente definizione di menzogna:

(DM) Mentire è dire qualcosa che si crede falso in una maniera moralmente repressibile.

Ora, è vero che Margolis sostiene esplicitamente che definire la menzogna sia impossibile; ciò nonostante, sembra plausibile attribuirgli la tesi che possono darsi almeno delle condizioni necessarie, e nello specifico: «che qualcosa sia proferito», «che quello che è proferito sia creduto falso», e «che ciò avvenga in una maniera moralmente repressibile». Viceversa, infatti, si incorrerebbe nei tre problemi che ho appena esposto, e dovremmo comunque abbandonare la (MMST); sembra più interessante allora analizzare la proposta definitoria di Margolis, e vedere se possa funzionare.



Per rispettare l'opinione di Margolis sul concetto aperto di menzogna, tratterò le tre condizioni postulate dalla (DM) come necessarie, ma non ipotizzerò che siano da intendere come congiuntamente sufficienti. Assumerò quindi che per Margolis ogni occorrenza di menzogna debba presentare necessariamente questi tre elementi, ma non che, data la presenza questi tre elementi, essi siano sufficienti a determinare un'occorrenza di menzogna. Infine, sempre per fedeltà all'argomento di Margolis, prenderò le prime due condizioni necessarie (quella del proferimento e quella dell'insincerità) come pacifiche, e concentrerò la discussione sulla condizione che la menzogna debba essere "moralmente repressibile": assumerò, dunque, che non sia rilevante dimostrare che esistono menzogne non propriamente "proferite", o menzogne non propriamente "credute false" (come quando, ad esempio, mentiamo dicendo quello che riteniamo *probabilmente* falso, cfr. Carson (2006) and Carson (2010)).

Per valutare se la definizione di Margolis sia valida, dunque, bisognerà verificare se il concetto di menzogna incorpori o meno fra le sue condizioni necessarie il giudizio morale "mentire è fare qualcosa in modo moralmente repressibile" o, per semplicità, "mentire è moralmente repressibile". Il dibattito filosofico sulla definizione di menzogna ha già trattato largamente la questione, e ha raccolto una serie considerevole di motivi per escludere la possibilità di incorporare un giudizio di carattere morale fra le condizioni necessarie perché un enunciato possa contare come menzogna (cfr. Mahon, 2008). Ma nel caso di Margolis sussiste un'ulteriore complicazione: la possibilità di applicare il predicato "sbagliato" in maniera condizionale. Bisognerà allora dimostrare che il concetto di menzogna include quello di essere moralmente repressibile anche *al di là* delle eventuali circostanze attenuanti, ovvero al di là della possibilità che sussistano delle condizioni tali per cui è possibile applicare il predicato "repressibile", al pari di "sbagliato", in maniera condizionale. Nel caso in cui, anche a queste condizioni, si concludesse che "essere moralmente repressibile" non figura fra le condizioni necessarie del concetto di menzogna, allora dovremmo concludere che la (DM) non è una definizione di menzogna corretta, e che non è possibile accettare la (MMST), perché si danno casi di menzogna in cui la menzogna è moralmente giusta, indipendentemente dal fatto che il predicato "sbagliato" possa essere applicato in maniera condizionale.

Per cominciare, e distinguere la (DM) dalle altre definizioni etiche, vediamo un esempio di applicazione condizionale del predicato "repressibile". Se A dice ciò che crede falso a B per evitare che B uccida C, si può asserire:

(1) La menzogna di A non è moralmente repressibile.

senza per questo essere costretti né a negare la (DM), né a sostenere che ciò che ha detto A in realtà non è una menzogna – conclusione a cui sono costrette, invece, le tradizionali definizioni etiche di menzogna. Il motivo è che, se applichiamo il predicato "repressibile" in maniera condizionale, la menzogna di A è sì moralmente repressibile *in quanto menzogna*, ma l'atto di menzogna di A non è moralmente repressibile, rispetto al fatto che ha l'effetto di preferire un male minore a uno maggiore, rispettando i principi (PBM) e (PMM). Per rendere evidente l'applicazione condizionale di "repressibile", si può riscrivere la (1) così:

(1\*) L'azione (l'atto di menzogna) di A non è moralmente repressibile

Questo tipo di argomentazione in difesa della (DM) funziona con molti casi di menzogne moralmente accettabili, sui quali si arenano generalmente le definizioni etiche della menzogna. Fra questi, figura il *locus classicus* delle bugie dette ai malati per confortarli (Jackson (1991), Bakhurst (1992)), e più in generale la maggior parte delle menzogne dette a fin di bene. Purtroppo, però, sembrerebbe che la riscrittura condizionale non si possa applicare a *tutti* i casi di

menzogne moralmente non deprecabili. In particolare, non si applica a quei casi di menzogna in cui non sussistono delle attenuanti, ma piuttosto è la menzogna *in se* a non violare alcun diritto dell'interlocutore, o ad arrecargli alcun danno. Vedremo ora alcuni di questi casi.

Un primo esempio di menzogne che non violano alcun diritto dell'interlocutore sono quelle in cui diciamo ciò che crediamo falso a un pazzo, a una persona le cui facoltà mentali sono gravemente compromesse, o a un bambino; vediamo per quale motivo. È opinione comune fra gli autori che accettano definizioni etiche di menzogna (*id est* le definizioni che includono un giudizio morale negativo nelle condizioni necessarie) che siffatti esempi non costituiscano casi di menzogna, perché «i bambini e i pazzi non hanno libertà di giudizio» (Grozio, 1621/1925, p.614), o «non sono persone pienamente responsabili e razionali» (Donagan, 1977, p.89); in altri termini, «mentendo loro non possiamo danneggiarli o infrangere una loro libertà» (Bok, 1978b, p.11), perché decade il dovere morale di dire solo e sempre la verità nei loro confronti. Così anche Milton: «quale uomo ragionevole negherebbe che abbiamo tutti i motivi per sostenere che ci sono persone che dovremmo ingannare - come i bambini, i pazzi, i malati e gli ubriachi?» (Milton in (Newman, 1880, p.316)). Non si tratta qui di un effetto positivo dell'azione di mentire che controbilancia il valore morale della menzogna, ma del fatto che *in se* la menzogna non costituisce la violazione di un diritto dell'interlocutore, e quindi non è moralmente repressibile. Tutto ciò è ragionevole: non sembra possibile sostenere che le menzogne paternalistiche dette ai bambini siano passibili di condanna morale (o almeno *non sempre*, cfr. Bok (1978b)), e questo non dipende tanto dal fatto che presentino dei vantaggi che controbilanciano (ad es. a livello pedagogico) l'azione di chi mente, quanto dal fatto che può essere moralmente accettabile, *in se*, mentire ai bambini (se si accetta la tesi di Grozio e Donegan che è possibile mentire a persone non pienamente responsabili). Chi voglia difendere la (DM) allora è costretto a seguire l'esempio dei filosofi che accettano una definizione di menzogna che incorpora giudizi morali, e affermare che le menzogne dette ai bambini, ai matti o alle persone le cui facoltà mentali sono compromesse non sono casi di menzogna. Questa conclusione è l'unico modo per non rifiutare la (DM) e di conseguenza la (MMST). Tuttavia, si tratta di una conclusione indesiderabile; infatti, sembrerebbe che una menzogna giustificabile sia comunque una menzogna, così come un'assassinio giustificabile (come uno per legittima difesa) sia comunque un assassinio. Non sembra esserci un motivo ragionevole per non chiamare menzogne le falsità dette ai bambini o ai dementi; inoltre, una scelta di questo genere non sarebbe coerente con il significato che il termine "menzogna" ha nel linguaggio comune. In generale, rifiutare alle menzogne moralmente giustificabili lo *status* di menzogne non sembra una linea di difesa efficace per la (DM).

Un discorso analogo si può fare per quanto concerne i casi in cui il bugiardo stesso è in uno stato mentale di alterazione, ovvero non è una persona «pienamente responsabile e razionale». Se un uomo, che è stato drogato a sua insaputa, dice ciò che crede falso, ciò che dice non è moralmente repressibile, e questo non dipende da un'applicazione condizionale del predicato "repressibile". Lo stesso può essere detto, probabilmente, per le menzogne proferite da un pazzo, o da un bambino, o da una persona le cui facoltà mentali sono compromesse. Anche qui, l'unico modo per salvare la (DM) e la (MMST) è affermare che affermazioni credute false di questo genere non sono menzogne. Ma anche questa conclusione è indesiderabile, per lo stesso motivo della precedente. Nel linguaggio comune usiamo il termine "menzogna" per riferirci alle affermazioni insincere, siano essi proferite da pazzi o da savi, da ubriachi o da sobri, e non sembra sussistere un motivo valido per mettere in discussione quest'uso del termine, salvo una *petitio principii* a favore della (DM).

La letteratura sulla menzogna, d'altronde, è ricca di argomentazioni contro la (DM). Bok (1978b) prende in analisi casi di bugia in cui l'ingannato ha dato preventivamente il suo assenso a essere ingannato. Ad esempio, si prenda un malato terminale che chiede: "Mi dica che non morirò, dottore: non importa se è falso", perché ha bisogno di una assicurazione, e gli è indifferente se questa assicurazione sia vera o falsa. Se il dottore risponde: "Lei non morirà" non ha commesso un atto moralmente repressibile, perché non ha detto ciò che credeva falso con l'intenzione di farlo credere vero al suo paziente. Si tratta perciò di una menzogna non repressibile *in se*, e non a causa di un'applicazione condizionale del predicato "sbagliato". Ciò nondimeno, il dottore ha mentito. Secondo la (DM), non è possibile considerare quella del dottore una bugia, sebbene alcuni potrebbero ritenere desiderabile considerarla una bugia vera e propria.

La (DM) ha delle difficoltà a funzionare anche con alcune frasi che vengono dette per cortesia; prenderò in considerazione in particolare il caso della modestia. Se ad esempio io, per modestia, scrivessi: "Non credo che questo articolo sia granché", quando invece, per ipotesi, credo che sia un ottimo lavoro, allora starei mentendo, ma non starei compiendo un atto moralmente repressibile nel dire il contrario di ciò che penso, e ciò non dipenderebbe dalle circostanze attenuanti che consentono di applicare condizionalmente il termine "repressibile". Lo stesso vale, probabilmente, per molte formule di cortesia proferite insinceramente, come: "Piacere di conoscerla" detto a chi non ci fa assolutamente piacere conoscere, o "Che bel regalo" detto di un regalo che non troviamo molto entusiasmante, o ancora l'espressione "Scusa, ma non posso" usata per declinare un invito che in realtà potremmo accettare (Bok, 1978a, p.61). Un caso simile è quello delle leggere ma deliberate esagerazioni presenti in molte lettere di raccomandazione (Bok, 1978a, pp.72-74), che pur essendo ingannevoli sono inevitabili, vista la prassi di esaltare le qualità positive rispetto a quelle negative. Indubbiamente questi casi sono soggetti a diverse sfumature, e la (DM) potrebbe funzionare con alcuni; anche se ciò fosse vero, e se la mia obiezione non valesse per tutti i casi di cortesia, o persino non valesse per alcuni degli esempi che ho proposto, ciò nondimeno le formule di cortesia insincere presentano della difficoltà per la (DM), e costituiscono un ulteriore motivo per dubitare della sua validità.

Un altro genere di esempi di menzogna non compatibili con la (DM) è costituito dalle menzogne palesemente false, che Sorensen ha definito *bald faced lie*, e che chiamerò in italiano "bugie sfacciate". Una bugia sfacciata è una menzogna proferita in un contesto in cui è *conoscenza comune* che ciò che è stato detto è falso, dove con "conoscenza comune" intendo che sia il parlante che il ricevente sono al corrente della falsità dell'enunciato, e che il parlante sa che il ricevente ne è al corrente, e a sua volta il ricevente sa che il parlante ne è al corrente. Così, se a una festa A dice "Sono il Duca di Pomerania" a un suo amico B, è conoscenza comune fra A e B che A non è il duca di Pomerania, e A non può sperare di convincere B che è il Duca di Pomerania, violando il diritto di B di sapere la verità. Poniamo che, nell'esempio, A non lo dica per sottintendere ironicamente qualcos'altro, ma per il semplice gusto di asserire che lui è il Duca di Pomerania. In questo caso A ha mentito, ma non lo ha fatto assolutamente "in una maniera moralmente repressibile", e non nel senso in cui il predicato "repressibile" si applica condizionalmente. Ha commesso quella che san Tommaso (Tommaso, 1967) chiama "bugia giocosa", e che corrisponde al quinto degli otto tipi di bugia individuati da sant'Agostino (Agostino, 1994), la bugia detta «per il gusto di divertire».

Chi volesse difendere la (DM) potrebbe sostenere che le bugie sfacciate non costituiscono genuini casi di menzogna. Ma questa scelta potrebbe ritorcersi contro il partigiano della (DM); infatti, Sorensen sottolinea che, per quanto siano «moralmente neutrali», e persino «co-

niche» (Sorensen, 2007, p.263), le bugie sfacciate sono quelle che più infastidiscono e «sono condannate più duramente delle bugie vere e proprie» (Sorensen, 2007, p.252). In effetti, possono darsi casi di menzogne sfacciate moralmente deprecabili. Ad esempio, un assassino che, interrogato dal poliziotto che lo ha colto in flagrante, nega di avere commesso l'omicidio che entrambi sanno che lui ha commesso, nella speranza che così facendo eviterà di essere condannato, data l'assenza di ulteriori prove, sta mentendo in una maniera moralmente repressibile, e sta allo stesso tempo dicendo una bugia sfacciata. Chi vuole difendere la (DM) è dunque di fronte a un vicolo cieco: trattare come menzogne le bugie sfacciate, e includere casi moralmente non deprecabili come quello del Duca di Pomerania, oppure non trattarle come menzogne, ed escludere palesi occorrenze di menzogna come quella dell'esempio dell'interrogatorio. Una terza opzione, che consiste nell'escludere le bugie sfacciate giocose per includere solo quelle moralmente sbagliate, è l'unica coerente con la (DM), ma è una palese *petitio principii* più che una scelta coerente con le intuizioni del senso comune su che cosa sia una menzogna.

Infine, da una definizione come la (DM), più in generale, deriva che non può esistere nulla come una menzogna pia (*white lie*), ovvero «una menzogna che non vuole arrecare danno ad alcuno, nel suo corpo o nella sua fortuna, interesse o reputazione» (Oxford English Dictionary), o più in generale «una bugia che non vuole arrecare danno in alcun modo» (Mahon (2008), cfr. anche Bok (1978a, p.61)); ciò che si arguiva già dalla (MMST), ma che nella (DM) diviene vero per definizione. Le *white lies* non possono esistere perché se esistessero non sarebbero moralmente deprecabili. Anche in questo caso non è possibile applicare il predicato «repressibile» in maniera condizionale, perché non stiamo parlando di una bugia giustificabile in funzione delle circostanze, ma di una bugia che non arreca danno alcuno, e quindi moralmente non repressibile *in se*. Anche scegliere di rifiutare *a priori* la possibilità di menzogne pie sembra un'opzione piuttosto indesiderabile, e costituisce un altro motivo per cui la (DM) non sembra essere una buona definizione di menzogna.

Probabilmente altri esempi in contrasto con la (DM) possono essere individuati; personalmente, ritengo che quelli qui presentati siano sufficienti per concludere che la (DM) è una definizione di menzogna piuttosto difficile da difendere, perché non considera come menzogne dei proferimenti che intuitivamente sono delle genuine bugie. Se la (DM) non funziona, e se lo stesso problema (come rilevano autori come Isenberg (1964), Mahon (2008), Kemp e Sullivan (1993)) vale per ogni definizione di menzogna che incorpori nelle condizioni necessarie un giudizio morale, allora è impossibile sostenere la (MMST). Ne deriva che «mentire è moralmente sbagliato» non è una tautologia, e che la tesi di Margolis non può essere ragionevolmente difesa, se non al prezzo di andare contro le comuni intuizioni su cosa sia una genuina bugia.

A questo punto, abbiamo tirato le fila della nostra indagine, e tracciato le nostre conclusioni. Resta ancora aperta la domanda a proposito della plausibilità generale della (MMS): risolverla richiederebbe un arduo lavoro di classificazione dei tipi diversi di menzogna, la valutazione di ciascuno di questi casi e il loro in una gerarchia di gravità. Un proposito che va oltre gli scopi del presente articolo, ma che continuerà ad affascinare e a stimolare tutti i filosofi interessati ai risvolti etici della menzogna.

## Riferimenti bibliografici

- Agostino (1994). *Sulla Bugia*. trad. M. Bettetini. Milano: Rusconi.
- Bakhurst, D. (1992). "On lying and deceiving". In: *New Scientist* 1, 63–66.
- Bloomquist, J. (2010). "Lying, cheating, and stealing: A study of categorical misdeeds". In: *New Scientist* 42.6, pp. 1595–1605.
- Bok, S. (1978a). *Lying: Moral Choice in Public and Private Life*. New York: Random House.
- (1978b). "Lying to Children". In: *The Hastings Center Report* 8.3, 10–13.
- Broder, H. M. (1985). "Lob der Lüge". In: *Süddeutsche Zeitung Magazin* 14, pp. 32–33.
- Carson, T. L. (2006). "The Definition of Lying". In: *Noûs* 40, pp. 284–306.
- (2010). *Lying and deception*. Oxford: Oxford University Press.
- Celso (1994). *Il discorso vero*. Milano: Adelphi.
- Coleman, L. e P. Kay. (1981). "Prototype Semantics: The English Verb 'lie'". In: *Language* 57, pp. 26–44.
- Donagan, A. (1977). *A Theory of Morality*. Chicago: Chicago University Press.
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the Ways of Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grozio, U. (1621/1925). *De iure belli ac pacis libri tres*. trad. The Law of War and Peace. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Hardin, K. J. (2010). "The Spanish notion of Lie: Revisiting Coleman and Kay". In: *Journal of Pragmatics* 42.12, pp. 3199–3213.
- Isenberg, A. (1964). "Deontology and the Ethics of Lying". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 24, pp. 463–480.
- Jackson, J. (1991). "Telling the Truth". In: *Journal of Medical Ethics* 17, pp. 5–9.
- Kant, I. (1797/2011). "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen". In: *Berlinische Monatsschrift* 28, pp. 485–504, trad. it Su un presunto diritto di mentire per amore degli esseri umani, in Kant, I., *Sette scritti politici liberi*, a cura di Pievatolo, M. C., Firenze: Firenze University Press.
- (1971). *Lezioni di Etica*. Bari: Laterza.
- Kemp, K. W. e T. Sullivan (1993). "Speaking Falsely and Telling Lies". In: *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 67, pp. 151–170.
- Kupfer, J. (1982). "The Moral Presumption Against Lying". In: *Review of Metaphysics* 36, pp. 103–126.
- Latini, B. (1985). *Il tesoretto*. Milano: Rizzoli.
- Mahon, J. E. (2008). *The Definition of Lying and Deception*. A cura di Edward N. Zalta. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/lying-definition/>.
- Margolis, J. (1963). "'Lying Is Wrong' and 'Lying Is Not Always Wrong'". In: *Philosophy and Phenomenological Research* 23, pp. 414–418.

- Newman, J. H. (1880). *Apologia Pro Vita Sua: Being a History of His Religious Opinions*. London: Longmans Green & co.
- Smith, D. L. (2004). *Why We Lie: The Evolutionary Roots of Deception and the Unconscious Mind*. New York: St. Martin's Press.
- Sorensen, R. (2007). "Bald-faced Lies! Lying without the Intent to Deceive". In: *Pacific Philosophical Quarterly* 88.2, 251–264.
- Tommaso, d'Aquino (1967). "Le altre virtù riducibili alla giustizia". In: *Summa Teologica*. pp. 101-122, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani su testo latino dell'edizione Leonina. Firenze: Salani.
- Wiles, A. M. (1988). "Lying: Its Inconstant Value". In: *Southern Journal of Philosophy* 26, pp. 275–284.
- Williams, B. (2002). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. (1952/1967). *Philosophische Untersuchungen*. Oxford: Blackwell, trad. it. *Ricerche filosofiche*. Torino: Einaudi.